



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2015

**Julia Weitbrecht : Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und
Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters**

Poser, Thomas

DOI: <https://doi.org/10.1515/bgsl-2015-0058>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-171909>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Poser, Thomas (2015). Julia Weitbrecht : Aus der Welt. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters. Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 137(4):703-706.

DOI: <https://doi.org/10.1515/bgsl-2015-0058>

Julia Weitbrecht: *Aus der Welt*. Reise und Heiligung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters, Heidelberg: Winter 2011 (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte), 235 S.

Besprochen von **Thomas Poser:** Universität Zürich, Deutsches Seminar, Schönberggasse 9, CH-8001 Zürich, E-Mail: thomas.poser@ds.uzh.ch

DOI 10.1515/bgsl-2015-0058

Julia Weitbrecht widmet sich dem Zusammenhang von Reise und Heiligung in den literarischen Imaginationen spätantiker und mittelalterlicher Legenden und Jenseitsreisen. Ansatzpunkt der Untersuchung ist ein (nicht unumstrittener) differenztheoretischer Begriff von ›Heiligkeit‹, wie er vor allem von Peter Strohschneider in den mediävistischen Diskurs eingeführt worden ist.¹ Ausgehend von der »kategorialen Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz« (S. 10) lässt sich Heiligkeit demnach als dasjenige bestimmen, das zwar nicht de facto transzendent ist – anders wären Aussagen über ›das Heilige‹ auch gar nicht möglich –, das allerdings »in der Immanenz für sich selbst in Anspruch nimmt, transzendent zu sein« (ebd.). Daraus ergibt sich eine, von außen gesehen, paradoxe Struktur von Heiligkeit:

»Da die Differenzierung von Immanenz und Transzendenz selbst stets immanent bleibt, ist es letztlich auch der Transzendenzbezug: Indem man sich auf das, was außerhalb des sinnlich Erfahrbaren liegt, beruft, ist diese Transzendenz immer schon kategorial auf die Immanenz bezogen« (ebd.).

Kernthese der Untersuchung ist nun, dass die Spannungen, die sich aus dem ›Modell Heiligkeit in der Welt‹ ergeben, in den ausgewählten Texten vor allem als räumliche und/oder soziale Mobilität entfaltet werden: »Das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz wird [...] in der Bewegung, der Durchquerung, der Distanzierung und Annäherung ausgemessen und darstellbar gemacht« (S. 11). Entsprechend zielt das »vergleichsweise komplexe[] Handlungsmuster von Reise und räumlicher Bewegung [...] weniger auf die Herstellung von Präsenz

¹ Vgl. Peter Strohschneider: Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ›Gregorius‹, in: Christoph Huber [u. a.] (Hgg.): Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters, Tübingen 2000, S. 105–133; kritisch dazu zuletzt Rainer Warning: Berufungserzählung und Erzählerberufung. Hartmanns ›Gregorius‹ und Thomas Manns ›Der Erwählte‹, in: DVjs 85 (2011), S. 283–334, sowie, mit anderem Akzent, Susanne Köbele: Die Illusion der ›einfachen Form‹. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende, in: PBB 134 (2012), S. 365–404.

des Heiligen (etwa indem ein Wunder an das nächste gereiht wird)« (S. 13), als vielmehr darauf, »Heiligung als räumlich und sozial kodierten Prozess in Auseinandersetzung von Transzendenz und Immanenz, von Welt und Überwelt darzustellen« (ebd.). Weibrecht unterscheidet grundsätzlich zwei Formen, »in denen Reise und Heiligung erzählerisch verbunden werden« (S. 17) können, nämlich als *peregrinatio* im Sinne des »asketisch-monastische[n] Konzept[s] von Existenz, das durch Fremdheit konstituiert ist, dadurch, sich dauerhaft in der Fremde zu befinden« (ebd.), und als *conversio* im Sinne der »Umkehr und Hinwendung zu Gott« (S. 18), wobei die dem Begriff der *conversio* eingeschriebene Raummetapher in den Texten ebenfalls räumlich konkretisiert sei: »Kehrt ein Reisender aus der Fremde zurück (*con-versio* oder *re-versio*), dann wird gerade in der Restitution vertrauter Verhältnisse deutlich, dass er ein Anderer geworden, eben kon-vertiert ist« (ebd.). Die Gegenüberstellung von *peregrinatio* und *conversio* als zwei Modelle, »die jeweils unterschiedlich erzählen, einander aber auch verschiedentlich überlagern« (S. 19), hat heuristischen Charakter (vgl. S. 17). Denn weniger geht es Weibrecht darum, anhand eines starren Schematismus »einen Typ von Reise« zu isolieren, »innerhalb dessen Heiligkeit her- und dargestellt wird«, als vielmehr darum, »die unterschiedlichen narrativen Konstellationen auf[zuf]ächern, in denen im Spannungsfeld von Konversion und Gotteserkenntnis, Trennung und Wiedervereinigung, Isolation, Weltflucht und asketischer Übung Heiligung mittels und auf der Reise narrativiert und imaginiert wird« (S. 22).

Die an die ›Einleitung‹ (S. 9–22) anschließenden Textanalysen sind in zwei Großkapitel unterteilt. Der erste Abschnitt ›In der Welt aus der Welt: Reise, Askese und soziale Heiligung‹ (S. 23–138) beschäftigt sich mit den Umdeutungen des Erzählmodells des hellenistischen Liebes- und Reiseromans im Zeichen asketischer Lebensführung; im Fokus steht der an das Motiv der Reise gebundenen soziale Aspekt von Heiligung. Die titelgebende ›Welt‹ bezieht sich in diesem Fall also vor allem auf die soziale Umwelt der Protagonisten. Für die apokryphe ›Acta Theclae‹ (S. 38–46) kann Weibrecht dabei zeigen, wie das Schema der Prüfung und Bewährung der Liebespartner in der räumlichen Trennung zugleich aufgerufen und modifiziert wird, indem nun nicht, wie noch im hellenistischen Roman, »die Partnerschaft der ›Liebenden‹« (S. 43) selbst zum Gegenstand der Prüfung wird, »sondern allein Theclas Beständigkeit und Leidensfähigkeit angesichts der Bedrohung ihrer Keuschheit« (ebd.). Heiligung geht in diesem Fall ebenso mit der Auflösung aller sozialen Bindungen einher wie in der ›Passio Andreae‹ (S. 47–52): Hier manifestiert sich der Bruch der durch Konversion ›geheiligten‹ Protagonisten mit ihrer sozialen Umwelt als unüberwindbare Störung der Kommunikation, insofern die (ebenfalls aus der hellenistischen Tradition bekannte) »›Sprache der Liebe‹« nun auf das »›spirituelle Verhältnis zu den Aposteln‹« (S. 50) umgelenkt wird, sich diese neue Bedeutungsebene allerdings nur den Konvertiten selbst, nicht jedoch den Außenstehenden erschließt (vgl. S. 51 f.). Während Heiligkeit sowohl in den ›Acta Theclae‹ wie in der ›Passio Andreae‹ auf soziale Exklusivität zielt, betonen die ›Acta Xanthippae et Polyxenae‹ (S. 53–59) die »integrative Funktion der

Konversion« (S. 56), wenn die Erzählung schließlich »sogar in ein kollektives ›Konversionsfest« (S. 58) einmündet. Weniger um die Destruktion der bestehenden sozialen Ordnungen als um die »Integration und das Aufzeigen alternativer Lebensformen« (S. 61) geht es sowohl in der ›Vita Malchi« (S. 62–69) des Kirchenvaters Hieronymus, die eine Scheinehe als Kompromissexistenz zur Wahrung der Keuschheit der beiden Partner inszeniert, wie in der vom asketischen Konzept der *peregrinatio* geprägten ›Alexiuslegende« (S. 70–86). Auch diese beiden Texte folgen dem hellenistischen Schema von Trennung, Bewährung in der Fremde und Rückkehr/Wiedervereinigung, doch kommt es gegenüber den apokryphen Apostelakten zu einer Verschiebung »von der radikalen und endgültigen Überwindung der Ordnung [...] wieder hin zu ihrer Affirmierung bzw. zur transzendenten Restitution der in der Heiligung überwundenen sozialen Formen« (S. 86). Die ›Clemenslegende« (S. 91–106) und die ›Eustachiuslegende« (S. 107–112) heben den emotionalen Aspekt der räumlichen Trennung hervor; auf diese Weise bietet das hellenistische Erzählschema »Anlass zu Hader und Auseinandersetzung mit göttlicher Gerechtigkeit und der Überlegenheit des christlichen Gottes« und führt in der »schicksalhaften Zusammenführung und Restitution« (S. 89) zur providentiellen Gotteserkenntnis und damit zur *conversio* des Protagonisten. In der ›Guten Frau« sowie dem ›Wilhelm von Wenden« Ulrichs von Etzenbach (S. 113–138) schließlich werden, so Weitbrecht, beide Formen der Verknüpfung von Reise und Heiligkeit, *peregrinatio* und *conversio*, übereinandergeblendet, wobei zugleich eine Verschiebung des Ziels der Weltflucht »hin zu innerweltlichen Begründungszusammenhängen, insbesondere den Bedingungen und Möglichkeiten christlicher Herrschaft« (S. 114), erkennbar sei.

Während das Augenmerk dieses ersten Abschnitts vornehmlich der Frage gilt, »welche Bedeutung Umwelt (als ›sozialem Raum‹) und sozialen Konstellationen für die Narrativierung und Konstituierung von Heiligkeit zukommt« (S. 139), zielt das zweite Großkapitel ›Zwischen den Welten: Heilserfahrung und Konstituierung von Heils- und Läuterungsräumen in mittelalterlichen Jenseitsreisen« (S. 139–206) auf ein konkretes und weniger metaphorisches Verständnis von ›Raum‹ – genauer: auf den »an die Raumordnung gebundenen Wandel des Heilsstatus und insbesondere [auf] den Konnex von Konversion und Raumkonstitution« (S. 139). Freilich wird ›Raum‹ auch hier, in Anlehnung an neuere kulturwissenschaftliche und raumsoziologische Arbeiten, als immer schon von sozialen Ordnungsvorstellungen geprägtes und seinerseits soziale Wirklichkeit konstituierendes Phänomen vorgestellt, wie andererseits im ersten Teil der Untersuchung die Bewegung des Protagonisten im ›sozialen Raum‹ meist auch mit einer tatsächlichen Bewegung im topographischen Raum, eben als Reise, einhergeht.² Teil 1 und 2 sind also nicht kategorial voneinander geschieden, sondern nähern sich demselben Sachverhalt mit je eigener systematischer Akzentuierung. Textgrundlage des

² Eine Ausnahme bildet die ›Passio Andreae‹, »da zwar der Apostel Andreas im größeren Kontext der ›Acta Andreae‹ den Nahen Osten bereist, die ›Passio‹ selbst aber in Patras spielt« (S. 47).

zweiten Teils bilden indessen nicht Erzählungen nach dem Muster des hellenistischen Romans, sondern auf keltischem Erzählgut fußende lateinische und deutschsprachige Jenseitsreisen, in welchen »in den Übergängen vom diesseitigen zum jenseitigen Raum, über die Wegstruktur und die Reaktionen des Reisenden auf das Erlebte Heilserfahrung transportiert und vermittelt wird« (S. 141). Die die Heiligung der Protagonisten bewirkende Reise führt in diesem Fall also nicht durch diesseitige Topographien, sondern in den »ganz-anderen« Raum der Transzendenz, der gleichwohl als heterotoper Gegenort auf den Bereich der Immanenz bezogen bleibt (vgl. S. 141 f.); gerade in der »Kontaktzone von Immanenz und Transzendenz« (S. 143) bilde, so Weitbrecht, dieser Gegenort »einen liminalen Raum des Übergangs« aus, »in dem die Grenzen verflüssigt und die Bereiche im Kontext der Heiligung einander angenähert werden« (ebd.). Der aus der Ritualforschung entlehnte Begriff der »Liminalität« (vgl. S. 143 f.) erlaubt es, eine starre Dichotomisierung von Immanenz und Transzendenz im Sinne der älteren strukturalistischen Forschung zugunsten einer »dynamischeren« Vorstellung von (räumlicher) Ordnung zu ersetzen, in welcher Übergänge, Verschiebungen und Überblendungen des Geschiedenen grundsätzlich möglich erscheinen. Damit lässt Weitbrecht freilich *sensu stricto* auch ihre eigene differenztheoretische Bestimmung von »Transzendenz« hinter sich, doch ist darin keine methodische Schwäche zu sehen; denn so erst wird plausibel, wie überhaupt das Jenseits als »Kompensations- und Läuterungsraum« (S. 152) des Diesseits fungieren kann, setzt doch ein normstiftender Rückbezug der Transzendenz auf die Immanenz eine gewisse »Offenheit der Kanäle« voraus (vgl. S. 149–151), wie sie eine als absolut veranschlagte Trennung beider Sphären gerade ausschließen würde.³

Anschaulich wird eine solche Überblendung von Immanenz und Transzendenz vor allem an zwei Beispielen aus der lateinischen »Visio Tnugdali«. Der eine Fall betrifft den Übertritt des Protagonisten in die jenseitige Welt: Im »labilen und angreifbaren Zustand der Unverortung« (S. 160) der Seele zwischen Leben und Tod entsteht ein liminaler Schwellenraum, in welchem sich »die immanente Welt [...] und das Heilsgeschehen einander überlagern« (ebd.), so dass unreine Geister in die diesseitig-konkrete Welt eindringen und die hiesige Topographie vereinnahmen. Der zweite Fall betrifft ein räumliches Element der

³ Auch Köbele [Anm. 1], S. 380, Anm. 44, wirft die Frage auf, inwieweit die Applikation »zweistellige[r] Referenzmodelle[]« auf legendarische Texte des Mittelalters zu deren »historisch-epistemologischen« Standortbestimmung (Strohschneider [Anm. 1], S. 157, Anm. 38) beitragen kann. Zwar geht auch Weitbrecht von einem solchen »zweistelligen Referenzmodell« aus, doch im Grunde nur, um zu zeigen, wie die Texte selbst die genannten binären Unterscheidungen relativieren oder zumindest narrativ überspielen. Trotz aller – berechtigter – Bedenken hinsichtlich ihrer hermeneutischen Reichweite erweist sich die differenztheoretische Modellbildung so dennoch als äußerst fruchtbare Analyseinstrumentarium.

jenseitigen Welt selbst. Zwar ist das Jenseits makrostrukturell gegliedert in Zonen des Heils einerseits und Zonen der Strafe andererseits, deren Bedeutung sich der beobachtenden Seele entweder durch die Unterweisung des Führerengels erschließt oder die sie, quasi ›probehalber‹, im leidenden Nachvollzug selbst erfahren muss. Zwischen den eindeutig semantisierten Heils- und Straforten gibt es allerdings noch einen Ort, der sich der klaren Gliederung des jenseitigen Raumes widersetzt: der Bereich des Königs Cormachus, der »in einem prächtigen Haus umgeben von Personen« residiert, »denen er Gutes erwiesen hat« und von denen er »mit *merces eterna* [...] belohnt« (S. 157) wird, der andererseits jedoch »weiterhin büßen« muss, »weil er in einzelnen Aspekten gesündigt hat. [...] Der Raum [...] erscheint [dabei] nicht statisch, sondern passt sich jeweils dem wechselnden Heilsstatus des Königs an« (ebd.), wenn er sich umgehend verdunkelt, sobald der König seine tägliche Bußfrist antreten muss. Auf diese Weise relativiert dieses Raumsegment nicht nur die heilsbezogene Parzellierung des Jenseits, sondern auch die Trennung von Diesseits und Jenseits, insofern die ›Visio‹ mit dem »real existierende[n]« und historisch bekannte[n] König Cormac« (ebd.) ein Identifikationsangebot auch für den textexternen Rezipienten bietet.⁴ Das Jenseits erscheine, so Weitbrecht, demnach »dreifach als Kompensationsraum: Für die Jenseitsbewohner, die dort ihre Sünden büßen, für den Jenseitsbesucher, der diese Strafen betrachtet und darüber sein eigenes Verhalten reflektieren muss. Nicht zuletzt ist aber über eine heterotope Verschaltung von Diesseits und Jenseits immer auch die Rezeptionsgemeinschaft selbst vom Bericht des Jenseitsreisenden direkt betroffen und dient die Reise durch das Jenseits dem ›Nutzen der Nächsten‹« (S. 158). Mit ihrer spezifischen Modellierung des Jenseits als einem liminalen und heterotopen Erfahrungsraum, der gleichwohl in Relation steht zum textinternen ›Diesseits‹ wie auch zu textexternen Rezeptionssituation, kann Weitbrecht die Konzeption der Cormachus-Episode einsichtig machen, ohne sie notwendig (wie noch die frühere Forschung⁵) als Zutat eines späteren Bearbeiters einstufen zu müssen.

Werden jenseitige und diesseitige Bereiche bereits in der ›Visio Tnugdali‹ und ihrer deutschsprachigen Bearbeitung einander angenähert, so verwischt diese Unterscheidung noch auffälliger in der lateinischen Fassung der Brandanslegende (S. 183–194): Hier handelt es sich bei dem bereisten Raum nicht um ein ›Jenseits‹ im eigentlichen Wortsinn, sondern um einen »immanent-geographischen Raum, der per Schiff erreichbar ist« und der »zwar mit jenseitigen Bezügen und Motiven ausgestattet ist, aber keine Heterotopie im Sinne eines exklusiven Kompensationsraumes darstellt« (S. 187). Ausschlaggebend sei dabei, so Weitbrecht, dass die ›Navigatio Sancti Brendani‹ nicht dem Modell der *conversio* folge, sondern dem Gedanken der *peregrinatio*, also »einer Existenzform, die durch Fremdheit konstituiert ist und davon [sic!], sich dauerhaft in der Fremde zu befinden«; diese ›Fremde‹ sei hier allerdings jenseitig konnotiert, »so dass das innerweltlich-geographisch Fremde mit einem überweltlich-transzendenten Fremden verschwimmt und einen ideosynkratischen Heils-

⁴ Für das Publikum der mittelhochdeutschen Bearbeitung der ›Visio‹ durch Priester Alber scheint dieser Zeitbezug nicht mehr ohne Weiteres verständlich gewesen zu sein, wie die erläuternden Zusätze Albers deutlich machen; vgl. S. 157, Anm. 13. Zur mittelhochdeutschen Tundalusvision vgl. auch S. 170–182.

⁵ Vgl. etwa Brigitte Pfeil: Die ›Vision des Tnugdali‹ Albers von Windberg. Literatur und Frömmigkeitsgeschichte im ausgehenden 12. Jahrhundert. Mit einer Edition der lateinischen ›Visio Tnugdali‹ aus Clm 22254, Frankfurt/Main 1999 (Mikrokosmos 54), S. 250.

raum schafft, der sich vom Jenseits der ›Visio Tnugdali‹ konzeptionell stark unterscheidet« (S. 183). Erst die mitteldeutsche ›Reisefassung‹ der Brandanlegende (S. 195–206) wird auch den Aspekt der *conversio* integrieren, ist hier doch der bereiste Raum nicht nur »Heilsraum der Fremde und der Wunder«, sondern – wie schon in den unterschiedlichen Fassungen der ›Visio Tnugdali‹ – auch »Läuterungsraum: Auf der Reise betrachten Brandan und seine Leute die heilsgeschichtlichen und eschatologischen Phänomene nicht nur, sondern werden vielmehr mit ihnen konfrontiert und gehen verändert aus der Begegnung hervor« (S. 195).

Weitbrechts Arbeit, die nicht zuletzt durch ihren erfreulich konzisen Darstellungsstil positiv auffällt,⁶ schließt an mindestens drei aktuelle Forschungsfelder der kulturwissenschaftlich orientierten Mediävistik an: an die Heiligkeitsforschung, an das nach wie vor lebhaft diskutierte Raumparadigma und schließlich auch an die gegenwärtige Fremdheits- und Alteritätsdebatte, insofern sie nämlich Heiligkeit als das »diskursiv unverfügbare ›Ganz-Andere‹« (S. 15) konzeptualisiert und dabei stets auf das Verhältnis dieses ›Ganz-Anderen‹ zu innerweltlich erzählbaren, sozial und/oder räumlich kodierten Konfigurationen von Fremdheit abzielt. Das große Verdienst der Untersuchung liegt nicht allein in der Zusammenführung dieser unterschiedlichen Ansätze in einer ganzen Reihe überzeugender Einzeltextanalysen; es liegt vor allem in der konsequenten ›Dynamisierung‹ sämtlicher zugrunde gelegter Begriffe und Konzepte. Fast durchweg sind es Prozesse, denen Weitbrechts Interesse gilt, nicht Zustände – gleichviel, ob es um die Heiligkeit der Protagonisten geht, die vor allem als Prozess der Heiligwerdung auf dem zurückgelegten Weg erzählt wird (vgl. S. 13; Weitbrecht spricht deshalb auch signifikant häufiger von ›Heiligung‹ als von ›Heiligkeit‹), oder um das Konzept der ›Fremdheit‹, das weniger als »Begegnung mit dem Fremden« denn als Prozess der sozialen »Entfremdung« (S. 16) in Erscheinung tritt: »[G]emeinsam ist allen Beispielen [...] eins: Die Reisenden sind nach Ende ihrer Reise andere, als sie vorher waren; sie werden als andere wahrgenommen, sie leben anders, bzw. mit anderen« (S. 207). Selbst die räumliche Ordnung wird nicht als statisch gedacht, sondern als veränderlich bzw. mit durchlässigen Grenzen versehen. Damit geht Weitbrecht deutlich über frühere, strukturalistisch geprägte Ansätze hinaus und vermeidet zudem die Fallstricke, die sich aus einem allzu unbedarften Umgang mit den eingangs eingeführten differenztheoretischen Definitionen von ›Transzendenz‹ und ›Heiligkeit‹ hätten ergeben können. Mit ihrer Fokussierung auf die Prozesshaftigkeit der beschriebenen Phänomene demonstriert Weitbrecht

⁶ Der Umfang der Arbeit liegt bei 235 Seiten, was deutlich unter dem gegenwärtigen Durchschnitt vergleichbarer Qualifikationsarbeiten liegen dürfte. Die Einleitung beläuft sich auf schlanke 14 Seiten (S. 9–22), danach geht Weitbrecht unmittelbar zu den Textanalysen über – ohne dabei je die notwendige theoretische Reflexionsarbeit vermissen zu lassen.

den Mehrwert einer Vorstellung von »Kultur als Prozeß«⁷, wie sie inzwischen mehrheitlich in den kulturwissenschaftlichen Disziplinen vertreten wird, auch für die historische Erzähltextforschung.

Prozesshaftigkeit und Alterität spielen indessen noch auf einer ganz anderen Ebene der behandelten Texte eine Rolle, nämlich bei der Aneignung und Umformung der tradierten Stoffe im Prozess ihrer produktiven Rezeption. Weitbrecht fasst dies, in Anlehnung an den Titel des SFB 644 ›Transformationen der Antike‹, in dessen Rahmen die Arbeit entstanden ist, mit dem Begriff der ›Transformation‹ (vgl. S. 19–22). Freilich nur sporadisch geht Weitbrecht auf das Verhältnis dieser unterschiedlichen Ebenen zueinander ein, der textinternen *histoire* einerseits und der Geschichte der Texte und ihrer Stoffe selbst andererseits. Wie die Protagonisten im Verlauf ihrer Reise zu ›anderen‹ werden – so ließe sich zugespitzt formulieren –, so werden auch die ursprünglich säkularen antiken Erzählmuster im Zuge ihrer Adaptation durch christliche Bearbeiter zu anderen, nunmehr ›geheiligten‹ Erzähltraditionen. Ein solches In-Bezug-Setzen der Ebenen von Narration und Rezeption ließe sich womöglich noch forttreiben, um so das Potential der Erzählliteratur als Reflexionsmedium prozesshafter kultureller Sachverhalte weiterhin auszuloten.

Armin Brühlhart: *Vexatio dat intellectum*. Zur Funktion paradoxer Textstrukturen in Heinrich Wittenwilers ›Ring‹, Berlin: de Gruyter 2014, 243 S. (Scriinium Friburgense 33)

Besprochen von **Prof. Dr. Frank Fürbeth:** Johann Wolfgang Goethe-Universität, Institut für Deutsche Literatur und ihre Didaktik, Norbert-Wollheim-Platz 1, D-60323 Frankfurt/Main, E-Mail: frank.fuerbeth@lingua.uni-frankfurt.de

DOI 10.1515/bgsl-2015-0059

Der vermutlich um 1410 entstandene, dem Konstanzer Kurienadvokaten Heinrich Wittenwiler zugeschriebene ›Ring‹¹ stellt die Forschung vor einige grundlegende Interpretationsprobleme. Zum einen werden im ›Ring‹ zahlreiche Lehren für das richtige Verhalten des Menschen in den verschiedensten Lebenssituationen

7 Vgl. etwa Michael Borgolte: Migrationen als transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Europa. Ein neuer Pflug für alte Forschungsfelder, in: HZ 289 (2009), S. 261–285, hier S. 276.
1 Heinrich Wittenwilers Ring. Nach der Meininger Handschrift hg. v. Edmund Wießner, Leipzig 1931 (Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- u. Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen. Realistik des Spätmittelalters 3).